
Fondements anthropologiques et théologiques de l'idéal communautaire des chanoines de Saint- Victor

Chirine Raveton



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/460>

DOI : 10.4000/cpuc.460

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2019

Pagination : 85-101

ISBN : 978-2-84133-942-6

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Chirine Raveton, « Fondements anthropologiques et théologiques de l'idéal communautaire des chanoines de Saint-Victor », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 56 | 2019, mis en ligne le 30 septembre 2020, consulté le 22 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/460> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.460>



Les *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Fondements anthropologiques et théologiques de l'idéal communautaire des chanoines de Saint-Victor

ON PEUT LIRE UNE AFFIRMATION à première vue surprenante dans les *Grandes règles* de saint Basile, rédigées au IV^e siècle par l'évêque de Césarée, qui demeurent aujourd'hui la règle monastique de référence dans les Églises d'Orient, orthodoxes comme catholiques : l'homme n'est pas un animal monastique. « Qui ignore que l'homme est un animal sociable [en grec : *koinonikon*] et doux, et non pas solitaire [*monastikon*] et sauvage ? »¹. L'idéal de la vie religieuse n'est pas, comme pour Antoine et les autres Pères du désert, la solitude du prophète Élie sur le mont Horeb, mais la communauté chrétienne primitive de Jérusalem décrite dans les Actes des Apôtres : « La multitude de ceux qui avaient cru n'avait qu'un cœur et qu'une âme ; nul n'appelait son bien propre rien de ce qui lui appartenait, mais tout leur était commun [*koinos*] »². La règle de saint Basile définit, avec un militantisme remarquable, une vie religieuse non monastique mais communautaire, centrée non pas sur la solitude du face-à-face avec Dieu, mais sur la charité et les relations interpersonnelles.

Le pendant latin de cette règle de saint Basile est la règle de saint Augustin, qui dès avant sa conversion eut le projet d'une communauté consacrée à l'étude de la philosophie et à « une vie de loisir »³, réunissant des amis mettant en commun toutes leurs possessions. Il réalisa ce projet, dans un cadre chrétien, après sa conversion, dans la villa de Cassiciacum, où il mena la vie commune avec sa mère et des amis, au rythme des échanges intellectuels, de la prière, du chant des psaumes et du travail manuel. De retour en Afrique,

1. Basile le Grand, *Patrologie grecque* 31, col. 917A (nous traduisons).

2. *Le Nouveau Testament*, E. Osty et J. Trinquet (trad.), Paris, Siléo, 1966, Actes des Apôtres, IV, 32, p. 330.

3. Saint Augustin, *Les Confessions*, J.-Y. Boriaud, P. Cambronne, J.-L. Dumas et S. Dupuy-Trudelle (trad.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1998, VI, XIV, 24, p. 898.

il établit une communauté informelle analogue, à Thagaste, puis en tant que prêtre à Hippone il fonda un monastère, dit du jardin, où il vécut toujours selon cet idéal de pauvreté, de partage des biens et de recherche de Dieu. Devenu évêque il dut quitter le monastère pour la maison épiscopale, afin d'assurer le devoir d'hospitalité qui incombe à l'évêque, mais il « voulu[t] avoir dans cette "maison de l'évêque" un monastère de clercs »⁴.

Parmi les communautés qui ont adopté la règle que saint Augustin avait écrite pour ses frères du monastère du jardin d'Hippone, il en est une qui intéresse particulièrement les philosophes et qui reproduit cet esprit augustinien de recherche de Dieu à travers la vie commune, la charité fraternelle et l'émulation intellectuelle : il s'agit de l'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris, fondée au début du XII^e siècle, foyer intellectuel prestigieux, « à mi-chemin entre les écoles monastiques du haut Moyen Âge et les universités des XIII^e-XV^e s. »⁵. Plusieurs maîtres assurèrent son rayonnement intellectuel, à la suite de son fondateur, Guillaume de Champeaux, dont Pierre Abélard fut élève puis adversaire : en tout premier lieu, Hugues de Saint-Victor (†1141), que l'on surnommait « le second Augustin », et qui avait pour adage *omnia disce*, « apprends tout » ; grâce à lui l'école de Saint-Victor s'est caractérisée par son « humanisme encyclopédique » et « la haute place qu'on y accord[ait] à tous les savoirs, de la technique à la mystique, en passant par les Lettres classiques, l'érudition, les disciplines scientifiques et une théologie autant spéculative que pastorale »⁶. Mais à ce sens de l'universel, Hugues ajoutait le souci de l'unification en vue de la sagesse, ce qui a donné à Saint-Victor sa marque propre : un équilibre délicat entre d'une part une quête confiante de rationalité, ouverte aux savoirs profanes et à l'exercice de l'intelligence, et d'autre part une sagesse chrétienne qui préfère goûter les mystères de sa foi dans la prière plutôt que les dessécher dans l'abstraction conceptuelle.

Ce double sens de l'universalité et de l'unité fait écho, dans l'ordre intellectuel, à la recherche au quotidien de l'unité des cœurs entre les membres de la communauté. On peut souligner ici avec Dominique Poirel « la façon singulière dont un mode de vie et un modèle du savoir s'articulent et se fécondent mutuellement »⁷. De même, il y a manifestement une cohérence entre l'idéal pratique de vie communautaire des Victorins et leur rapport

4. Saint Augustin, *Sermon 355*, 2, in *La vie communautaire. Sermons 355-356*, G. Madec (trad.), Paris, Institut d'études augustiniennes (Nouvelle bibliothèque augustinienne ; 6), 1996.

5. D. Poirel, « "Apprends tout" : Saint-Victor et le milieu des victorins à Paris, 1108-1330 », in *Lieux de savoir*, t. I, *Espaces et communautés*, C. Jacob (dir.), Paris, A. Michel, 2007, p. 302.

6. *Ibid.*, p. 303.

7. *Ibid.*, p. 314.

théorique à la question de l'un et de la pluralité. Ils ne défendent pas l'unité des attaques de la pluralité, mais au contraire discernent une pluralité dans l'unité la plus haute. Il est très notable qu'à la génération suivant celle de Hugues, deux grands maîtres de Saint-Victor, Richard et Achard, aient défendu, l'un en théologie trinitaire, l'autre en métaphysique, que dans l'unité suprême qu'est Dieu, il y a de la pluralité. Nous évoquerons plus loin Richard, mais disons un mot d'Achard de Saint-Victor, bien connu de l'université de Caen, puisqu'elle a organisé en 2015 un colloque consacré à Achard et à son traité *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, que les Presses universitaires de Caen ont réédité en 2013. Dans cette œuvre ardue et probablement inachevée, Achard veut montrer qu'il existe une pluralité « jointe à l'unité suprême ou même au sein de l'unité suprême »⁸; « dans les créatures, il n'y a pas de pluralité vraie, parce qu'il n'y a pas d'unité vraie », la pluralité vraie « ne peut exister que là où existe l'unité vraie, et il n'y a d'unité vraie qu'en Dieu »⁹. Parmi les arguments avancés, relevons celui-ci : Dieu est la beauté suprême, donc il y a en lui « cette beauté qui résulte de la convenance et de la conformité de plusieurs <êtres> », il s'agit de « la beauté de cette unité commune à plusieurs », et ajoute-t-il, « la même raison se présente au sujet de la charité mutuelle ; celle-ci en effet, comme l'unité susdite, ne peut se trouver qu'en plusieurs, et l'on ne peut rien concevoir par l'esprit de meilleur ou de plus délectable »¹⁰. Comme on le dira, c'est cet argument de la charité que Richard exploite pour justifier qu'il y a trois Personnes en Dieu ; on devine ici le lien étroit entre la vie religieuse communautaire et une théologie qui fait de Dieu lui-même une communauté.

Cet article voudrait rechercher les fondements philosophiques, anthropologiques et théologiques de cette vie religieuse communautaire victorine, et en même temps suggérer que cette vie quotidienne en communauté agit en retour sur les conceptions anthropologiques et théologiques qui sont développées par ces penseurs. La recherche d'unification vaut non seulement au sein des savoirs unis en une sagesse, non seulement au sein des membres de la communauté, unis en seul cœur, mais elle réunit aussi, dans une harmonie et une fécondation mutuelle, les thèses théoriques et la vie pratique.

Dans un premier temps, nous voudrions nous pencher sur la règle de saint Augustin, la situer rapidement par rapport aux autres conceptions de la vie religieuse, en dégager plus précisément l'esprit ; puis expliquer ce

8. Achard de Saint-Victor, *L'unité de Dieu et la pluralité des créatures*, E. Martineau (éd.), Caen, Presses universitaires de Caen (Fontes & paginæ), 2013, I, 9, p. 77.

9. *Ibid.*, I, 1, p. 71.

10. *Ibid.*, I, 5, p. 73-75.

qu'est l'ordre canonial, qui se réclame de la règle de saint Augustin et s'est distingué très tôt de l'ordre monastique.

Ensuite, nous en viendrons aux chanoines réguliers de Saint-Victor et à la façon dont ils ont incarné leur idéal communautaire, aussi bien pour ainsi dire *ad extra* qu'*ad intra*, c'est-à-dire dans leurs relations avec le reste de la société et dans les relations internes à la communauté, lesquelles sont à leur tour habitées par la dialectique de *l'intus* et du *foris*; nous verrons alors combien la maîtrise du corps et des apparences acquiert d'importance dans une vie communautaire, donc exposée et publique.

Enfin nous dégagerons l'idée sous-jacente à l'idéal communautaire des victorins, tournés à la fois vers Dieu et vers les hommes : l'insuffisance de la relation duelle et la nécessité d'un troisième terme dans la relation.

Règle de saint Augustin : situation, esprit et héritage canonial

Les Pères du désert furent des solitaires, et donc au sens strict des moines (du grec *monos* : seul), des ermites (*eremos* : désert) et des anachorètes puisqu'ils se retiraient et s'éloignaient du monde (*anachôrein* : s'éloigner, se retirer à l'écart). Mais en même temps que cette vie érémitique, a commencé à se développer la vie religieuse cénobitique, c'est-à-dire communautaire (*koinos bios* : la vie commune). Des ermites sont devenus des cénobites, comme Pacôme en Égypte, qui le premier a produit, vers 320, une règle de la vie religieuse vécue en commun; il a longtemps vécu comme ermite dans le désert, mais, comme sa règle le raconte :

Comme il habitait dans une caverne, l'ange du Seigneur lui apparut et lui dit : En ce qui te concerne, tu as fait le nécessaire; il est inutile à présent de rester dans une grotte. Sors donc, rassemble les jeunes gens et habite avec eux; instruis-les d'après le règlement que je te donnerai¹¹.

Dans les décennies suivantes, deux autres règles de la vie cénobitique vont être rédigées, celles de saint Basile en Asie Mineure, en Cappadoce, et celle de saint Augustin en Afrique du Nord. Ces trois hommes ne se sont pas connus, ces règles ont été écrites indépendamment les unes des autres, si bien qu'on les considère comme les trois « règles mères » de la vie religieuse en communauté, à l'origine de toutes les autres règles, qui en sont « filles » selon différentes générations.

11. Première règle de saint Pacôme, in *Règles des moines*, J.-P. Lapierre (intro.), Paris, Seuil (Points. Sagesses), 1982, p. 25.

Or, même si toutes ces règles organisent la vie de communautés, certaines restent très marquées par l'anachorèse du désert, où un débutant était formé par un ancien, et elles insistent sur la relation verticale entre maître et disciple ; on parle alors de cénobitisme vertical. C'est le cas de la règle de Pacôme, ainsi que dans les générations ultérieures, des *Conférences* et *Institutions* de Cassien et de la règle dite du Maître, dont saint Benoît s'inspirera beaucoup. L'idéal y reste la vie solitaire de l'anachorète, la vie cénobitique n'est pas visée pour elle-même, mais paraît plus adaptée aux débutants. Les règles de Basile et d'Augustin, qui furent tous deux des évêques vivant en communauté avec leur clergé, élaborent au contraire un cénobitisme horizontal, où la vie commune n'est pas une étape à dépasser potentiellement, mais est un bien voulu pour lui-même, puisque le lieu de la charité et de la communion fraternelles.

« Qu'il est bon, qu'il est agréable pour des frères d'habiter ensemble ». Augustin s'appuie sur ce verset du psaume 132 pour justifier le terme de « moine », qu'il ne récuse pas, mais qu'il réinterprète dans une perspective communautaire¹² : c'est parce que les membres de la communauté ont un seul cœur et une seule âme qu'ils sont des moines, *monos* signifiant *un seul* ; l'unité n'est pas celle d'une solitude mais celle d'une communion. Le moine, c'est finalement le monastère ! Dès le début de sa Règle, saint Augustin donne pour modèle l'Église primitive de Jérusalem, en reprenant les points clés de sa description dans les Actes des Apôtres, d'une part l'unanimité et la concorde, d'autre part la mise en commun des biens¹³. La charité est le mot qui résume cet idéal de vie. Elle désigne, dans la théologie chrétienne, un amour venu de Dieu et qui conduit à Dieu, un amour que Dieu répand dans les âmes par son Esprit saint, qui conduit à aimer Dieu et à aimer son prochain en Dieu, et ce non pour des motifs d'affinités personnelles et encore moins par intérêt. Même une personne qui nous est antipathique, voire hostile, nous pouvons l'aimer d'un amour certes pas sensible et senti, mais d'un amour de charité qui permet, au-delà de la personne humaine, de voir Dieu dans le prochain, en tant qu'il est créé par Dieu, enfant de Dieu, aimé de Dieu et par là habité par Dieu. L'amour de Dieu reste donc évidemment le cœur de cette vie religieuse communautaire, mais, à la différence de la vie érémitique, l'autre homme est le moyen privilégié d'accéder à Dieu. Il s'agit ici de vivre en pratique l'équivalence affirmée par le Christ entre les deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour fraternel¹⁴.

12. Voir le Commentaire du Psaume 132, 6, in *Patrologie latine* 37, col. 1732-1733.

13. Voir *La Règle de saint Augustin commentée*, A. Trapè (trad. et commentaire), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Clairefontaine (Vie monastique ; 29), 2010, notamment I, 2 et 3 ; V, 2.

14. Voir *Nouveau Testament*, Évangile selon saint Matthieu, xxii, 34-40.

Augustin ne se contente donc pas de dire que les frères doivent avoir « un seul cœur et une seule âme », mais « un seul cœur et une seule âme tournés vers Dieu »¹⁵. Il explicite la source de cette concorde, qui permet de dépasser les frictions et les inimitiés humaines inévitables sans cette charité unifiante donnée par Dieu. Le renoncement à la propriété privée et la mise en commun des biens sont une condition pratique et une expression de cette communion dans la charité. Puisque tous dans la communauté n'ont qu'un seul cœur et ne forment qu'une seule personne mystique, il ne saurait plus être question de biens privés et personnels, qui sont sources de division et d'inimitié, à la différence des biens que nous avons en commun, comme l'air ou le soleil¹⁶. Mais dans une communauté religieuse, le bien commun fondamental, c'est Dieu lui-même¹⁷, que tous peuvent posséder tout entier, sans que personne ne soit lésé, sans que la possession de l'un se fasse au détriment de la possession de l'autre. Le renoncement à la propriété privée n'est pas dès lors un appauvrissement personnel, mais un enrichissement, puisque chacun possède les biens de tous ; on ne perd donc rien, sauf la joie déréglée de l'amour-propre, flattée de posséder à l'exclusion du voisin.

Saint Augustin, en fondant des communautés religieuses et en écrivant cette règle, n'avait pas l'intention d'innover ni de devenir un fondateur d'ordre religieux, mais il souhaitait simplement vivre comme les apôtres et selon l'esprit de l'Église primitive. Or c'est précisément là le mot d'ordre des communautés de chanoines réguliers, fondées aux XI^e et XII^e siècles dans la mouvance de la réforme dite grégorienne : vivre « *ad instar primitivae Ecclesiae* » et mener la « *vita apostolica* »¹⁸. C'est tout naturellement que la plupart d'entre elles adoptèrent la règle de saint Augustin.

À l'origine, les chanoines étaient les collaborateurs, prêtres, diacres ou clercs des ordres inférieurs, rassemblés par l'évêque autour de lui pour l'assister dans l'accomplissement de sa tâche. C'étaient donc des clercs, consacrés à la célébration des sacrements et à un ministère pastoral, et menant une vie commune, tout à fait distincts des moines qui menaient une existence de solitude, de renoncement au monde et d'ascèse, moines qui, dans les premiers siècles, étaient des laïcs (les moines-prêtres furent longtemps peu nombreux). Le concile d'Autun en 670 distinguait expressément l'ordre canonial de l'ordre monastique. Le concile d'Aix-la-Chapelle en 816 soumettait les moines à la règle de saint Benoît, et les chanoines à

15. *La Règle de saint Augustin commentée*, I, 2.

16. Voir le Commentaire du Psaume 131, 5, in *Patrologie latine* 37, col. 1718.

17. Voir saint Augustin, *Sermon* 355, 1.

18. J. Châtillon, *Le mouvement canonial au Moyen Âge. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*, Paris, Brepols (Bibliotheca victorina ; 3), 1992, p. 49.

un texte, l'*Institutio canonicorum*, qui rassemblait des textes relatifs à la vie des clercs, et notamment des passages de la règle de saint Augustin. Mais cette règle d'Aix-la-Chapelle comportait des incohérences qui entraînèrent des relâchements dans la discipline. Aux XI^e et XII^e siècles, il y eut une renaissance canoniale, dans le désir de retourner à une vie commune et à une pauvreté plus strictes. C'est ainsi qu'apparurent des communautés de chanoines réguliers, qui ne sont plus des chanoines au sens ancien (des clercs attachés à un évêque, donc des chanoines séculiers) mais des religieux liés par des vœux ; toutefois ils ne sont pas non plus des moines, en raison de leur attachement profond à la vie communautaire, et à la priorité donnée aux tâches pastorales et apostoliques sur les contraintes monastiques. Au XII^e siècle, on dénombre 2 000 fondations nouvelles de ce type en Europe et au Proche-Orient, dont l'une des plus prestigieuses est celle de Saint-Victor de Paris.

L'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris et ses relations *ad extra* et *ad intra*

L'histoire de la fondation de Saint-Victor nous replonge dans le débat entre érémitisme et vie communautaire, et elle est exemplaire de la dialectique *ad intra* / *ad extra*, *intus* / *foris*, privé / public, qui l'anima autant dans les relations de l'abbaye avec le monde que dans les relations entre les chanoines.

Le fondateur, Guillaume de Champeaux, était un maître réputé en rhétorique, en dialectique et en théologie, à l'école cathédrale Notre-Dame à Paris. Mais en 1108, il rompt avec le monde scolaire et avec sa carrière de dignitaire ecclésiastique, et se retire avec quelques disciples pour mener une vie religieuse de solitude et de prière, au pied de la montagne Sainte-Genève, alors à peu près déserte, parmi des vignes, près d'un oratoire dédié à saint Victor. Initialement, Guillaume renonce à tout enseignement, mais assez rapidement, et au sein même de sa retraite, il ouvre une école et reprend ses cours, sous l'effet d'une lettre décisive de Hildebert de Lavardin, à l'époque évêque du Mans :

Le genre de vie que tu as embrassé dans ta conversion met mon cœur en fête, et j'en rends grâce à Celui à qui tu dois de t'être enfin proposé de vivre selon la philosophie. Jusqu'à présent en effet tu ne donnais point l'impression d'un philosophe, car la science des philosophes que tu avais acquise ne t'avait point amené à te défaire en quoi que ce soit des mœurs du vieil homme [...].

On dit que certains t'auraient persuadé de t'abstenir désormais de tout enseignement. Sur ce point, voici mon opinion : celui-là reste en deçà de la perfection vers laquelle il tend lorsque, quand il en a la possibilité, il n'est

pas utile aux autres [...]. Car enfin, à quoi bon une sagesse cachée et un trésor caché (Sir., 20, 32) ? L'or brille davantage quand il est distribué que quand il est renfermé. Les pierres communes ne diffèrent pas des gemmes tant qu'on ne les met pas au jour. De même une science que l'on dispense s'accroît, et elle disparaît chez un possesseur avare qui ne la livre pas au public. Ne ferme donc pas les ruisseaux de ton enseignement, mais selon la parole de Salomon, *que tes fontaines s'épanchent au-dehors, et que leurs flots se divisent sur les places publiques*¹⁹.

Guillaume est appelé à convertir une science théorique en une sagesse vécue, à vivre selon la philosophie et non seulement à l'enseigner, tout en continuant à l'enseigner cependant parce que la perfection personnelle ne peut faire abstraction du bien d'autrui, et que le don garantit et augmente la possession. Ce double mouvement de retraite, d'intériorité, et en même temps de rayonnement « au-dehors » et « sur les places publiques », est devenu caractéristique de l'esprit de Saint-Victor.

La communauté de Saint-Victor fut rapidement élevée au rang d'abbaye (1113), et grâce à d'importantes donations, y compris royales, fut construit un vaste complexe abbatial, ordonné autour d'un cloître d'environ trente mètres de côté, où « on s[e] rassembl[ait] à certaines heures en petits groupes pour répéter les chants de la liturgie, converser sous la direction d'un chanoine plus expérimenté, lire et commenter à quelques-uns le même ouvrage »²⁰. À l'écart des bâtiments réservés aux chanoines, se tenaient notamment l'école, ouverte aussi aux étudiants extérieurs jusqu'à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e, et la résidence des hôtes, ouverte très généreusement aussi bien aux étudiants pauvres qu'aux évêques.

Les chanoines résidant à Saint-Victor de Paris étaient autour d'une cinquantaine, mais leur rayonnement était beaucoup plus large. Au début du XIII^e siècle, quarante abbayes en France et en Europe avaient reçu un Victorin pour abbé et étaient ainsi entrées dans la mouvance de celle de Paris. Les échanges de manuscrits ou de lettres étaient intenses entre les abbayes victorines mais aussi au-delà, avec d'autres ordres religieux, sans compter la participation des Victorins aux débats de leur temps et leur proximité avec le roi.

Les chanoines de Saint-Victor, on le voit, incarnent une conception très sociale et relationnelle de la perfection religieuse, rendue possible aussi par leur proximité immédiate avec la ville. L'accueil au sein de l'abbaye de personnes extérieures, et réciproquement la sortie de certains

19. Hildebert de Lavardin, *Epistulae* I, 1 (*Patrologie latine* 171, col. 141-143), citée et traduite par P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991, p. 10-11.

20. D. Poirel, « "Apprends tout" ... », p. 306.

chanoines envoyés en mission à l'extérieur, impliquent un souci de l'exemplarité visible, qui s'applique aussi dans la vie interne à la communauté. C'est là un point de distinction majeur entre la spiritualité canoniale et la spiritualité monastique. Tandis que le moine agit devant Dieu, le chanoine agit en même temps devant Dieu et devant les hommes. Comme l'a montré Caroline Walker Bynum²¹, dans presque dans tous les traités canoniaux du XII^e siècle, les chanoines sont vus à la fois comme des élèves et des maîtres, chacun ayant la responsabilité d'édifier ses compagnons et d'enseigner par la parole et l'exemple, « *docere verbo et exemplo* ». Au contraire, dans les traités monastiques, les moines sont seulement vus comme des élèves ; les auteurs monastiques soulignent de façon plus verticale la relation des frères à leur supérieur ; sans doute ils disent parfois que le moine ne doit pas causer de scandale sur ses frères, mais ils ne l'invitent pratiquement jamais à inciter les autres à la pratique du bien par son propre comportement exemplaire.

La spiritualité canoniale, très relationnelle, attache donc beaucoup d'importance à l'effet de notre comportement sur les autres et implique une attention toute particulière donnée aux gestes du corps, puisque c'est ce que les autres perçoivent de nous. Cela apparaît très nettement dans un traité de Hugues de Saint-Victor, largement diffusé, *De institutione novitiorum, De la formation des novices*²², qui définit la discipline de la façon suivante : « La discipline est une manière de vivre bonne et probe, pour qui c'est peu de ne pas faire le mal, mais qui veille, même en ce qu'elle fait de bien, à paraître irrépréhensible en toute chose »²³. La discipline se situe au niveau non seulement de l'être, mais du paraître : évidemment elle implique de ne pas faire le mal, mais elle implique aussi de ne pas avoir l'air de faire le mal, puisque ce cheminement en vue de la vertu se réalise au sein d'une communauté, et qu'à ce titre, chacun devient responsable, par l'effet de son comportement, du progrès moral et spirituel de ses frères. Cette importance du paraître explique la seconde définition de la discipline, centrée sur le corps : « la discipline est un mouvement ordonné de tous les membres et une disposition décente dans tout leur maintien et leur action »²⁴. Le postulat est que « ce qui se fait au-dehors en bien ou en mal

21. C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, partie I « The spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century », p. 22-58.

22. Hugues de Saint-Victor, *De institutione novitiorum*, in *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I, D. Poirel, H. Rochais, P. Sicard (trad.), Turnhout, Brepols (Sous la règle de saint Augustin ; 3), 1997, p. 5-114.

23. *Ibid.*, X, p. 49.

24. *Ibid.*

rend évidente aux yeux des témoins la qualité intérieure de l'esprit »²⁵. Par exemple, Hugues donne les conseils suivants :

Avant de prendre de la nourriture, il nous sied d'être plus gais, de peur que notre abstinence elle-même ne paraisse pesante et pénible ; après, au contraire, il convient d'être plus réservés et silencieux, de peur de donner à penser que, par le vice de la gourmandise, l'ivresse nous a échauffés. [...] les jours de fête [...] il nous faut [...] faire montre, par notre attitude, notre démarche et nos actes, d'une plus grande ferveur pour le culte divin [...]. Les autres jours, par contre, où il est permis de travailler, nul ne doit se montrer en rien oisif²⁶.

Hugues distingue deux sphères dans la vie du chanoine, l'une privée où il habite avec lui-même, et l'autre publique où il doit veiller plus particulièrement à son comportement, même s'il doit y avoir évidemment une cohérence entre le comportement privé et le comportement public²⁷. Cette distinction se transpose dans la temporalité :

La nuit, les hommes doivent être avec eux-mêmes et refaire par le sommeil leurs membres fatigués, ou bien, par des prières ou des méditations saintes, exercer leur esprit en silence. Le jour, au contraire, sortant de leur privé, ils s'assemblent et se montrent pour se voir et s'imiter les uns les autres. Alors il est permis de se donner les uns aux autres et de recevoir les uns des autres les exemples des œuvres bonnes, et les exhortations des paroles saintes. Tantôt celui qui scrute les actes d'autrui est, à bon droit, déclaré impudent, tantôt celui qui renonce à imiter autant que possible les actes d'autrui est à juste titre qualifié de gourda et d'inutile²⁸.

L'imitation apparaît comme la voie privilégiée du progrès personnel ; ici encore, l'accès à Dieu se fait par la médiation des frères, et pour l'expliquer, Hugues utilise la métaphore du sceau :

En ces personnes [les bons qu'il s'agit d'imiter], en effet, la forme de la ressemblance à Dieu s'est exprimée, et c'est pourquoi, en imprimant en nous leur imitation, nous sommes, nous aussi, configurés à l'image de cette ressemblance²⁹.

Il faut être comme une cire amollie par l'humilité pour pouvoir être marqué par « l'empreinte de la bonté d'autrui »³⁰.

25. Hugues de Saint-Victor, *De institutione novitiorum*, XII, p. 73.

26. *Ibid.*, IV, p. 27.

27. *Ibid.*, III, p. 25.

28. *Ibid.*, IV, p. 25-27.

29. *Ibid.*, VII, p. 43.

30. *Ibid.*

Chaque frère est donc appelé à veiller sur ses propres gestes en tant qu'il doit être exemplaire, mais réciproquement il est appelé à imiter le bon comportement qu'il observe chez ses confrères. Ce mimétisme implique non seulement que l'extérieur du corps révèle l'intérieur de l'esprit, mais aussi que le corps puisse agir en retour sur l'esprit ; la sainteté qui s'exprime en l'autre, ainsi que dans les normes disciplinaires, vient s'imprimer en moi, mais d'abord elle s'imprime dans mon corps, et par là petit à petit elle s'imprime dans mon esprit. « Petit à petit, l'habitude aidant, s'imprime dans l'esprit la même forme de vertu que la discipline maintient dans l'attitude du corps à l'extérieur »³¹.

Or la première règle que formule Hugues au sujet de la discipline du corps et des gestes est très révélatrice de l'assimilation du schéma communautaire par l'anthropologie victorine. Cette règle demande « que chacun des membres tienne son office, sans usurper celui d'un autre », « que chaque membre s'en tienne à l'office pour lequel il a été fait et ne trouble pas, par ingérence, le ministère d'un autre membre »³². Et pour faire comprendre au novice que l'œil doit voir et non parler, que la bouche doit parler et non écouter, que la main doit travailler et non parler, Hugues propose une comparaison :

[...] le corps humain est comme une république, en lui chaque membre a son office propre. Par conséquent, lorsqu'un membre revendique pour lui de façon brouillonne l'office d'un autre membre, que fait-il d'autre que troubler la concorde de l'ensemble³³ ?

Ici ce n'est pas une communauté qui est comparée à un corps, mais c'est le corps qui est comparé à une communauté, et même à une communauté politique. Il s'agit sans doute de former des novices en vue d'une vie commune harmonieuse, mais surtout d'utiliser en retour cette harmonie communautaire en vue d'une unification personnelle. De fait, le coutumier de l'ordre de Saint-Victor, le *Liber Ordinis*³⁴, décrit une communauté très structurée et diversifiée, où les tâches et les responsabilités sont bien réparties entre les membres, de telle sorte que chacun sait exactement ce qu'il peut et doit faire. Chaque membre du corps humain a son office propre, de même que chaque chanoine a dans la communauté son office propre. Hugues compare le corps humain à une république, comme si la concorde canoniale prenait elle aussi pour modèle la concorde politique.

31. *Ibid.*, X, p. 51.

32. *Ibid.*, XII, p. 69 et 73.

33. *Ibid.*, XII, p. 73.

34. *Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, L. Jocqué et L. Milis (éd.), Turnhout, Brepols (Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis ; 61), 1984.

On discerne donc chez les Victorins un double mouvement simultané d'extériorisation – de l'esprit vers le corps, du corps vers le frère, du frère vers la société extérieure à la communauté – et d'intériorisation – de la concorde politique à la discipline canoniale, de cette discipline vers le corps et du corps vers l'esprit. Mais à cette dynamique horizontale s'ajoute une relation verticale avec Dieu. La vie des chanoines réguliers n'est ni purement horizontale – leur communauté est religieuse avant d'être sociale –, ni purement verticale à la façon du moine ou de l'ermite. Ces deux dimensions sont composées l'une avec l'autre, et nous voudrions maintenant dégager l'idée sous-jacente à cet idéal religieux communautaire : l'insuffisance de la relation duelle et la nécessité d'un troisième terme dans la relation.

La nécessité d'un troisième terme dans la relation : le *condilectus*

Ce troisième terme est le *condilectus*, l'aimé commun, concept forgé par Richard de Saint-Victor dans son *De Trinitate*³⁵ pour justifier qu'il y a en Dieu non pas deux Personnes, mais trois Personnes divines. Avant de voir son raisonnement, voyons sa définition de la *condilectio*, de cet amour qui est non seulement réciproque, mais qui de surcroît se communique à un troisième :

Lorsqu'un être donne son amour à un autre, et que seul il l'aime seul, il y a dilection, mais non pas condilection. Quand deux êtres s'aiment mutuellement et se donnent leur affection dans une aspiration ardente, lorsque l'affection va de celui-ci à celui-là, de celui-là à celui-ci, comme en des courants de sens contraires, il y a de part et d'autre dilection, mais pas encore condilection. Il y a condilection, à proprement parler, lorsque deux amis en aiment un troisième dans une concorde de dilection, dans une communauté de l'amour et que les affections des deux premiers s'unifient dans l'incendie de ce troisième amour³⁶.

Appliqué aux chanoines réguliers, cela signifie que l'amour mutuel entre frères s'unifie dans leur amour commun pour Dieu, et que l'amour entre chaque frère et Dieu s'unifie dans leur amour commun des autres frères. L'amour divin et l'amour humain s'épanouissent l'un par l'autre.

Cette notion de *condilectio* est en germe dans un très beau traité spirituel de Hugues de Saint-Victor, qui a connu une diffusion exceptionnelle au

35. Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, G. Salet (trad.), Paris, Cerf (Sources chrétiennes ; 63), 1959.

36. *Ibid.*, livre III, XIX, 927B, p. 209-211.

Moyen Âge, le *De arrha anime*, *Les arrhes de l'âme*³⁷; c'est un soliloque, un dialogue intérieur dans lequel Hugues guide son âme vers l'amour de Dieu. Or ce texte justifie pourquoi une relation duelle de face-à-face avec Dieu n'est pas satisfaisante, et en quoi donc la communauté des hommes est un bienfait.

Tout d'abord, à de nombreuses reprises, Hugues souligne combien l'homme est par nature sociable et relationnel :

Qui donc songerait à l'appeler, non pas heureux, mais seulement homme, celui qui, oubliant son caractère humain et dédaignant la paix au sein de la société, n'aimerait que lui-même, lui seul, d'une sorte de dilection solitaire et misérable³⁸ ?

L'amour ne supporte jamais l'isolement; il cesse en quelque sorte d'être amour, s'il ne répand la puissance de sa dilection sur quelque autre personne qui soit son égale³⁹.

Supposons-le un instant : nul homme créé sur la terre, nul animal ; tu es seule à posséder les richesses du monde : où donc trouveras-tu l'agréable et utile société du commerce humain⁴⁰ ?

La société des hommes, elle aussi, est un don que t'accorde ton Créateur. Il a voulu t'y faire trouver un soulagement dans la vie ; tu ne t'y morfondrais pas dans le dénuement d'une existence solitaire et paresseuse⁴¹.

Ceci étant dit, Hugues invite son âme à aller du don au donateur, c'est-à-dire du créé au Créateur. Il lui représente le monde entier, le ciel, la terre, l'air, les mers et tout ce qu'ils renferment, y compris les sociétés humaines, comme un présent de fiançailles – les arrhes – de Dieu à notre âme, en attendant les noces célestes. Il ne s'agit pas de mépriser le créé, mais de l'aimer en Dieu : « Aime ces créatures, non pas au lieu de lui [Dieu], ni elles avec lui, mais elles en vue de lui, et lui par elles, et lui au-dessus d'elles »⁴².

Mais ici l'âme se heurte à un problème de dissymétrie : elle doit aimer Dieu d'un amour souverain et exclusif, ses autres amours étant subordonnés à cet amour pour Dieu ; mais de son côté Dieu ne l'aime pas d'un amour exclusif, puisqu'il aime aussi bien tous les hommes, qu'il lui a certes donnés

37. Hugues de Saint-Victor, *De arrha anime*, in *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, t. I, D. Poiriel, H. Rochais, P. Sicard (trad.), Turnhout, Brepols (Sous la règle de saint Augustin ; 3), 1997, p. 209-300.

38. *Ibid.*, p. 231.

39. *Ibid.*, p. 233.

40. *Ibid.*, p. 241-243.

41. *Ibid.*, p. 247.

42. *Ibid.*, p. 237.

pour sa consolation – ou pour son progrès quand il s’agit des méchants, qui « exerce[nt] la vertu des bons »⁴³ –, mais qui semblent diviser l’amour de Dieu (« dans cette amitié je souffre comme d’une injustice de l’aimer lui seul, et de n’être pas seule à être aimée »⁴⁴). Ne serait-elle pas plus heureuse si elle seule était aimée de Dieu et s’il lui avait donné le monde pour elle uniquement ?

Hugues propose deux niveaux de réponse, qui sont des clés de l’idéal communautaire des Victorins :

- l’amour de Dieu ne se divise pas, en vertu de sa simplicité Dieu est tout entier pour chacun, il est donc par excellence le bien que l’on possède en commun :

On a raison de le dire singulier, cet amour qui s’épanche sur une multitude d’êtres tout en embrassant si personnellement chacun. En vérité, qu’il est beau, qu’il est étonnant, ce bien commun à tous et tout entier à chacun, ce bien qui préside à la totalité et remplit les unités, présent partout, soucieux de tous, et avec cela, pourvoyant aux particuliers comme à l’ensemble⁴⁵ !

- Le face-à-face d’un amour exclusif diminue en réalité l’amour et la joie qui en découle ; l’amour augmente du fait d’être communiqué et partagé :

Tu serais heureuse même si tu étais seule à goûter cet amour [divin], mais tu es bien plus heureuse de t’en réjouir en compagnie d’un grand nombre d’élus. Tandis que la dilection s’épanche sur tous ceux qui y participent, la joie de la charité et de la suavité se trouve accrue⁴⁶.

La charité conduit à se réjouir du bien des autres « non comme d’un bien étranger, mais comme de son bien propre »⁴⁷ ; chacun est heureux du bonheur de l’autre comme de son propre bonheur. De façon analogue, quand Dieu aime quelqu’un d’autre, il m’aime aussi, car, dit Hugues à son âme, « ton fiancé t’aime en tous ceux qu’il aime à cause de toi, et par là il t’aime aussi d’une manière singulière puisqu’il n’aime rien sans toi »⁴⁸. Hugues peut conclure par cette affirmation centrale, qui justifie la vie religieuse communautaire :

L’amour spirituel [...] est plus parfaitement personnel à chacun lorsque tous l’ont en commun. [...] Cet amour est unique, ce n’est pas un amour privé ; il

43. Hugues de Saint-Victor, *De arrha anime*, p. 245.

44. *Ibid.*, p. 241.

45. *Ibid.*, p. 277. Voir aussi p. 247-249.

46. *Ibid.*, p. 247.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

est seul, mais non solitaire ; participé, non divisé ; il est commun et singulier : c'est l'amour singulier de tous et l'amour total de chacun⁴⁹.

Ce raisonnement qui ouvre l'amour homme-Dieu vers l'amour des autres hommes, Richard de Saint-Victor le transpose à l'amour du Père et du Fils, ouvert vers l'amour du Saint-Esprit. Dans son traité *De la Trinité*, Richard, à la suite de saint Anselme de Canterbury, recherche « des raisons non seulement plausibles, mais nécessaires »⁵⁰ de la foi trinitaire. Dans le livre III, il montre que « la plénitude de sagesse [ou de puissance] pourrait subsister dans une personne [divine] unique », mais que cela est impossible pour la plénitude de charité : « on peut puiser et on puise habituellement les délices de la sagesse dans son propre cœur, tandis qu'on puise les délices de la charité profonde dans un autre cœur »⁵¹. La charité suppose « que l'amour tende vers un autre »⁵². Or Dieu étant parfaitement bon et heureux, il y a en lui une charité suprême : « il n'y a pas de joie meilleure que les délices de la charité [...]. Et il faudra que ces délices manquent à cette personne divine pour toujours, si elle demeure sans compagnie, trônant dans sa majesté solitaire ! »⁵³. Il y a donc une deuxième personne, et une personne divine – car seule une personne divine peut être aimée et aimer souverainement –, à laquelle la première personne se donne totalement : « qu'y a-t-il de plus glorieux, qu'y a-t-il de plus magnifique que de ne rien posséder qu'on ne veuille communiquer ? »⁵⁴. Mais pour que la charité soit maximale, il ne faut pas en rester là, il faut passer de la *dilectio* à la *condilectio*, de deux à trois Personnes. Car les deux Personnes qui se donnent l'une à l'autre dans l'amour, souhaitent ensuite pouvoir donner cet amour lui-même, et veulent qu'une troisième Personne soit aimée comme elles le sont elles-mêmes. Tant qu'elles n'ont pas un associé à leur amour, un *condilectum*, elles ne peuvent communiquer le meilleur de leur joie⁵⁵.

Dans la charité véritable, l'excellence suprême est, semble-t-il, de vouloir qu'un autre soit aimé comme on l'est soi-même : dans l'amour mutuel, dans l'amour brûlant, rien n'est plus rare ni plus admirable : vouloir que l'être qu'on aime souverainement et dont on est souverainement aimé en aime un autre d'un égal amour. Ainsi la preuve de la charité consommée est le désir que soit communiquée la dilection dont on est aimé⁵⁶.

49. *Ibid.*, p. 247-249.

50. Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, livre I, iv, 892C, p. 71.

51. *Ibid.*, livre III, xvi, 925D-926A, p. 205.

52. *Ibid.*, livre III, ii, 916D, p. 169.

53. *Ibid.*, livre III, iv, 918B, p. 175.

54. *Ibid.*, livre III, iv, 918C, p. 177.

55. Voir *ibid.*, livre III, xv, p. 203.

56. *Ibid.*, livre III, xi, 922C-D, p. 191.

Ne pas pouvoir admettre une communauté dans l'amour [*consortium amoris*] est signe de grande faiblesse⁵⁷.

« Grâce à l'association de la troisième personne, dans cette Trinité, la charité est concorde, l'amour est partout société et jamais exclusivisme »⁵⁸. Ce passage à trois Personnes fait entrer Dieu dans le régime de la communauté : « il est radicalement impossible qu'une personne divine soit privée de société et de vie en commun [*consortio societatis*] »⁵⁹. En Dieu, le bien commun qui permet de faire communauté, c'est le Saint-Esprit, l'aimé commun, le *condilectus*, du Père et du Fils. Entre les chanoines, le bien commun qui permet de faire communauté, c'est Dieu. Enfin, le bien commun qui permet à l'homme d'être véritablement en relation avec Dieu et de former avec lui une communauté, ce sont les autres hommes, aimés comme Dieu les aime.

Finalement la communauté primitive qu'ont vraiment voulu imiter les chanoines de Saint-Victor, en ce XII^e siècle fasciné par la question trinitaire, c'est la Trinité elle-même. On peut le montrer à différents niveaux :

- la Trinité est une communion d'amour, c'est la charité même, modèle de l'union des cœurs et des âmes entre les chanoines ;
- la trinité signifie l'absolue simplicité de Dieu, qui en étant trine n'est pas triple, et dont les Personnes ne sont pas des parties ; or pour que Dieu soit le bien commun de la communauté, que tous peuvent posséder à la fois tout entier, il faut qu'il soit simple et indivisible ;
- la trinité implique que les Personnes divines soient tout entières relations et ne vivent que relationnellement, ce qui se répercute naturellement dans une vision très relationnelle de l'être humain, naturellement sociable, fait pour aimer, et aussi dans l'insertion de l'abbaye de Saint-Victor dans un réseau social très dense ;
- la trinité signifie qu'il y a trois Personnes dans une seule et unique substance ; or pour montrer que ce n'est pas scandaleux, Richard de Saint-Victor avance un parallèle avec l'homme, chez qui, de façon symétrique, il y a une seule personne mais deux substances, le corps et l'âme : « Dans les deux cas il y a unité ; dans les deux cas, pluralité. Mais ici, unité de substance ; là, unité de personne »⁶⁰. Ici nous retrouvons la dialectique du corps et de l'esprit, nettement distingués, mais en

57. Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, livre III, xi, 922D, p. 193.

58. *Ibid.*, livre III, xx, 928A, p. 213.

59. *Ibid.*, livre III, xiv, 924D, p. 201.

60. *Ibid.*, livre III, ix, 921B, p. 187.

même temps profondément unis, puisque l'un est une voie vers l'autre et réciproquement ;

- la trinité de Dieu signifie que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, et qu'en même temps le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu. D'une certaine façon, la Trinité est dotée de la propriété d'auto-similarité ; un objet autosimilaire conserve dans ses parties la forme du tout, quelle que soit l'échelle d'observation. Or, nous l'avons remarqué à plusieurs reprises dans notre enquête, chez les Victorins bien souvent, le schéma qui vaut à une échelle inférieure vaut à une échelle supérieure et réciproquement. Ainsi le processus d'unification cher aux Victorins non seulement réunit les savoirs en une sagesse et les chanoines en une communauté, mais à un niveau supérieur il unifie positions théoriques et vie pratique. De même, la dynamique d'intériorisation et d'extériorisation fut l'enjeu de la fondation de l'école de Saint-Victor, mais se retrouve ensuite dans toute son histoire, et à toutes les échelles, entre l'abbaye et le monde extérieur, entre les chanoines eux-mêmes qui s'imitent et s'édifient mutuellement, et au sein du même chanoine entre le corps et l'esprit. Le schéma de membres organisés ayant chacun leur fonction est appliqué aux trois niveaux de la république, de l'abbaye et du corps du chanoine. La relation à trois termes, qui vaut en Dieu, ainsi que dans les relations humaines, se retrouve dans la relation entre Dieu et les hommes. Cette reproduction d'une même structure à différentes échelles, non seulement reproduit quelque chose de la Trinité, mais est typique d'un idéal communautaire où chaque membre possède autant que la communauté tout entière, et où la communauté est comparable à une seule personne par le cœur et l'âme, de telle sorte que le moine, c'est le monastère.

Chirine RAVETON